ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.

الدور الاجتماعي للإسلام في فضاء السنغامبيا خلال القرن السابع عشر الميلادي



عبد الله عيسى
باحث في الدراسات الإفريقية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة الحسن الثاني– المملكة المغربية

مُلَخّصْ

يعالج هذا البحث موضوعًا تاريخيًا مهمًا (الدور الاجتماعي للإسلام في فضاء السنغامبيا خلال القرن السابع عشر الميلادي)، وقد انبنى من مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة؛ كان الأول منها في التعريف ببعض المفاهيم الواردة في البحث، أما الثاني فخصص لدراسة صيرورة انتشار الإسلام بفضاء السنغامبيا حتى القرن السابع عشر الميلادي، وفي المحور الأخير (الثالث)، حاولنا تسليط الضوء على أسس علاقة الإسلام بالمجتمع السنغامبي. وخلص البحث إلى أنَّ الإسلام خلال القرن السابع عشر الميلادي قد تغيرت وظيفته السياسية؛ بحيث لم يعد الإطار الفكري لممارسة السلطة، بعد أن سقطت آخر الممالك الإسلامية في المنطقة "سنغاي"، واستفحلت ظاهرة التفكك السياسي نتيجة تزايد الضغط الأوربي. وبذلك ظهر لأول مرة في تاريخ السنغامبيا مفهوم الجهاد، الذي تحدد مساره بشكل واضح خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٠٥ يونيو ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ١٩ أكتوبر ٢٠١٤

كلمات مفتاحية:

السنغامبيا، إفريقيا، بلاد شنقيط، الإمام ناصر الدين، الثورات الشعبية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عبد الله عيسى. "الدور الاجتماعي للإسلام في فضاء السنغامبيا خلال القرن السابع عشر الميلادي".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٢٦ – ٣٥.

مُقَدِّمَةُ

قد يكون من نافلة القول التذكير بأهمية فضاء السنغامبيا كمركز لاستقبال الدعوة الإسلامية وتمثلها، ثم بثها عبر السافانا الإفريقية وحتى الغابة الأستوائية. ويؤخذ على كثير من الدراسات التي تناولت هذا الموضوع إهمالها استبيان العلاقة بين مراحل وخصائص انتشار الإسلام في السنغامبيا، من جهة، والتطورات الداخلية التي مرت بها المجتمعات الإفريقية، من جهةٍ أخرى. ومن المؤسف أنَّ بعض الدراسات الجادة التي قاربت هذه العلاقة لم تتخلص من رؤى مدرسة الإسلاميات الاستعمارية ومفاهيمها الضبابية، مثل مفهوم "الإسلام الأسود".

وقد أظهر المختصون بهذا الميدان اهتمامًا خاصًا بعهد الإمبراطوريات الإسلامية ببلاد السودان[1] (القرن١١ – ١٦م)؛ باعتباره العصر الذهبي لتاريخ الإسلام بالمنطقة. أما خلال القرن ١٧م، فقد انصب اهتمام المؤرخين على السواحل السنغامبية. وتعرض تاريخ المجتمعات داخل القارة لبعض الإهمال الناتج عن شح المصادر بعد توقف سلسلة الكتابات التاريخية التي ظهرت بمجال دراستنا خلال العصر الوسيط، وانتقال مركز الضوء إلى المناطق الساحلية التي أصبحت مجالاً للنشاطات الأوربية.

وقد حاول الباحثون المعاصرون تلافي هذا الاهمال، فاتجهوا إلى دراسة الملامح العامة للمجتمع السنغامبي خلال هذه الفترة، وتتبع مراحل الدعوة الإسلامية. ومع ذلك، فإنَّ الدور الاجتماعي للإسلام موضوع ما يزال، حسب رأينا، في حاجة إلى توضيح ما يلي: ماهي أسس علاقة الإسلام بالمجتمع في فضاء السنغامبيا خلال فترة الدراسة؟ وبعبارة أوضح: كيف كانت العلاقة بين

تطور الدعوة الإسلامية من حيث مجال الانتشار، وتحولات الخطاب، من جهة، وحركة المجتمعات في منطقة التقاء الإقليمين الساحلي والسوداني بالسنغامبيا، من جهة أخرى. ومن المهم – للإجابة عن مثل هذه الأسئلة– أن نتعرف على دلالات مفهوم السنغامبيا وإطاره الجغرافي.

أسباب اختيار الدراسة

وفيما يتعلق بدواعي اختيارنا لهذا الموضوع، الذي عنونّاه بـ: (الدور الاجتماعي للإسلام في فضاء السنغامبيا خلال القرن ١٧ م). فيمكننا تلخيصها في الاعتبارات التالية:

- التعرف على خصائص الإسلام في السنغامبيا خلال القرن ١٧م.
- الرغبة في سد فجوة من فجوات تاريخ إفريقيا الحديث، ولملمة حلقاته المفقودة.
- قلة الدراسات والأبحاث العربية المتعلقة بتاريخ إفريقيا جنوب الصحراء.

بناءً على ما تقدم، نسعى في هذه الدراسة إلى وضع تاريخ "فضاء السنغامبيا"، على مائدة البحث لإعادة كتابته بطريقة علمية تتوخى الدقة والموضوعية – قدر المستطاع–، وأيضًا العمل على إبراز الحقائق التاريخية المنزهة والبعيدة عن الأغراض والنوايا المبيتة.

أولاً: المفاهيم الواردة في الدراسة

نظرًا لأهمية المفهوم وقيمته المعرفية والمنهجية، لابد من توضيح مدلول عدد من المصطلحات التي يرتكز عليها بحثنا هذا، وتتبع تطوره التاريخي للتعبير عن الظرفية التاريخية التي يتمحور حوله هذا العمل، وإبراز الخلفية النظرية التي يقوم عليها تصوري لهذه المفاهيم، ومن أهم المرتكزات المفهومية: فضاء السنغامبيا، وبلاد شنقيط، والأرواحية، و بلاد السودان.

١/١- فضاء السنغامبيا:

يشمل مجالنا الجغرافي منطقة واسعة، اشتهرت خلال العصر الحديث باسم **السنغامبيا**. وبغض النظر عما تثيره مسألة تعيين الحدود من صعوبات قبل القرن ١٨م[٢]، يمكننا القول: إنَّ فضاء السنغامبيا يشمل جُلّ المناطق الواقعة ما بين نهري السنغال وغامبيا؛ من منبعيهما بأعالي فوتاجالون إلى مصبيهما في المحيط الأطلسي.[.] بمسافة تُقدر بـ ١٣٥٠ كم^2 من الغرب إلى الشرق، و ٩٠٠ كم^2 من الشمال إلى الجنوب.[٣]

وفي الحقيقة، إنَّ هذه المساحة الشاسعة، التي تضم أكثر من عشرين دولة من دول إفريقيا الغربية، هي التي دعتنا إلى استعمال مفهوم "فضاء السنغامبيا" بدلاً من اصطلاح "بلاد السنغامبيا" في بحثنا هذا؛ لأن مفهوم البلد، أو المنطقة، يدل ـــ كما هو معروف ـــ على رقعة جغرافية محدودة المعالم والامتدادات، على عكس اصطلاح "الفضاء"، الذي يوحي برقعة جغرافية واسعة يصعب ضبطها، ورسم حدودها.

يرجع الفضل في استعمال هذا الاصطلاح وترسيخه في حقل الدراسات الإفريقية للبحاثة الغيني الأصل بُبكر باري (B. Barry)، الذي سعى في معظم دراساته إلى توظيفه والترويج له.[٤]

والجدير بالذكر أنَّ هذا المجال، الذي يعني موضوع دراستنا، قد تواضعت الدراسات والأبحاث التاريخية على تسميته على مرّ الزمن، بمصطلحات عديدة، منها على سبيل المثال: "بلاد التكرور"، و"إفريقيا الغربية"، و"السودان الغربي"، وإلى غير ذلك من الاصطلاحات التي تؤدي – تقريبًا- المعنى والدلالة ذاتها.

٢/١- بلاد شنقيط (موريتانيا حاليًا):[٥] إنَّ تسمية هذه البلاد، ببلاد شنقيط ليست في الواقع من اختيار أهل البلد، ولم يكن لهم في نشأتها أي دخل، وإنما وردت إليهم التسمية، هكذا، "**بلاد شنقيط**" من المشرق، والظاهر أنَّ ذلك بعد الصدى الطيب والذكر المحمود الذي تركه الحُجاج القادمون من هذه البلاد، أولئك الذين كانوا ينطلقون في رحلة حجهم من شنقيط منذ القرن ١٨م على أقل تقدير.[٦] ويستفاد من بعض المعايير التاريخية والاجتماعية والبشرية، أنَّ هذه البلاد تمتد من الساقية الحمراء إلى أروان.[٧]

٣/١- الأرواحية: مصطلح حديث، يستعمل في حقل الدراسات الإفريقية للدلالة على المعتقدات السنغامبية القديمة. والاصطلاح ترجمة للكلمة الفرنسية: (Animisme) أو (Fétichisme).

٤/١- بلاد السودان:

من خلال فحص واستقراء بعض النصوص والمصادر التاريخية، التي تتصل بموضوع دراستنا، يتضح لنا أنَّ تطور اصطلاح بلاد السودان ارتبط بتغير الظرفيات، واهتمامات المؤرخين؛ ويتجلى ذلك فيما يأتي:

- إنَّ المضمون الاستعمالي لهذا المصطلح عرف تطورًا ملحوظًا، والاستعمال السلالي- أي سواد اللون – فيه الدلالة التي غلبت على استعماله؛ حيث أطلق في البداية على الشعوب السوداء التي قطنت الوحدة الجغرافية الممتدة من بلاد النوبة شرقًا إلى المحيط الأطلسي غربًا، ومن الصحراء الإفريقية شمالاً إلى ما وراء خط الاستواء جنوبًا.
- إنَّ اصطلاح بلاد السودان، بمفهومه الواسع، شكل في البداية تعبيرًا عن الوحدة الجغرافية الكبرى التي امتدت على طول الحدود المذكورة أعلاه، ومع تطور المعرفة بالمنطقة، تم تحديد الوحدات الجغرافية الصغرى الموجودة داخل هذه الوحدة الكبرى؛ من ممالك، وأمم، وشعوب، ثم أصبح هذا المصطلح يطلق على القسم الغربي من القارة الإفريقية.
- إنَّ التحديد الجغرافي، والبشري لبلاد السودان يكتنفه نوع من الغموض، والاضطراب[٨]، وهذا لا يدعوا للاستغراب، أو

الدهشة؛ ذلك أن مفهوم الحدود، آنذاك، لم يكن متداولاً بالصيغة التي نعرفها اليوم.

- كما إن مفهوم بلاد السودان حظي في تصور الخاص، والعام بمواصفات أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع؛ حيث اعتبر مركزًا تجاريًا مزدهرًا "لكثرة من ينتابها من جميع زوايا المعمورة من ركاب البحر وأرباب البضائع الثقيلة الذين يضربون إليها أكباد الإبل من كل فج عميق.."[٩]، كما اعتبر منطقة جذب اقتصادي بفضل ما كانت تزدهر به من ثروات، وموارد طبيعية، وبشرية، ولاسيما وأنها"..أرض كرم الله تربتها وأبان فضلها بما اختصها من معادن الذهب، فهي مجلب التبر إلى المشارق والمغارب في الحديث والقديم..".[١٠]

انطلاقًا من هذه الملاحظات، وتفاديًا لكل لبس، واضطراب حاصل في المصادر حول هذا المفهوم، فإننا سنوظف اصطلاح (بلاد السودان) للتعبير عن الفضاء الجغرافي الممتد من المحيط الأطلسي غربًا إلى حواشي بحيرة تشاد شرقًا، ومن جنوب الصحراء الكبرى إلى نطاق الغابات الاستوائية. وبحسب الإحداثيات المعاصرة، تنحصر بلاد السودان فيما بين خطي العرض ١١ و١٧ شمالاً.

ثانيًا: صيرورة انتشار الإسلام بفضاء السنغامبيا حتى القرن السابع عشر الميلادي

امتازت مراحل انتشار الإسلام بفضاء السنغامبيا بتعاقب فترات من المد والجزر. وارتبطت أولى فترات المد الإسلامي ببروز الدور التجاري لمملكة غانة[١١]، وبنشأة الدولة المرابطية. ويعتبر ظهور دولة الصوصو[١٢] على أنقاض مملكة غانة (القرن ١٢م) بداية فترة ضعف وتراجع.

وقد استعادت هذه الدعوة أنفاسها في عهد ازهار مملكة مالي (القرنين ١٣ و١٤م). وكان القرن ١٥م عصر انحسار للمد الإسلامي كما يظهر من فرار فقهاء مدينة تنبكت إلى مدينة ولاتة خوفًا من بطش سني علي (١٤٦٥- ١٤٩٢م) مؤسس مملكة سنغاي.[١٣] وفي نفس الوقت، كان البرتغاليون يبسطون سيطرتهم على السواحل السنغامبية. غير أنَّ استيلاء الأسكيا الحاج محمد[١٤] (١٤٩٣- ١٥٢٨م)، على عرش سنغاي كان فاتحة عهد جديد امتاز بنهضة علمية طغى إشعاعها جل مناطق السنغامبيا طيلة القرن السادس عشر الميلادي.

ولم يكن هدير مدافع الباشا جودر الذي احتل مملكة سنغاي باسم السعديين عام ١٥٩١م مجرد إيذان بانتهاء حُكم الأسكيين، بل كان يعني أيضًا، بداية مرحلة جديدة ستبرز ملامحها ابتداءً من القرن ١٧م. ومن أبرز ملامح الفترة الجديدة اشتداد ضغط الأوربيين على سواحل السنغامبيا الغربية، وانتشار المجاعات والأوبئة داخل القارة الإفريقية. وقد أثرت هذه الأوضاع المستجدة على مسار العقيدة الإسلامية وخصائصها.

١/٢- خصائص الدعوة الإسلامية بفضاء السنغامبيا:

يستشف من تتبع مراحل انتشار الإسلام بمجال دراستنا أنَّ هذا الانتشار كان سلميًا في أغلب الأحيان، بعيدًا عن منطق الحرب والصراع الذي كان مميزًا للوصول العربي إلى الشمال الإفريقي والأندلس وغرب آسيا و شرق أوربا. إذ لا نجد فيما أورده البكري عن إسلام ملك التكرور، وسلطان إقليم مالي إشارة إلى الإكراه.[١٥] ولا تدل قصة إسلام أوائل سلاطين مملكة سنغاي، وقصة إسلام سلطان مدينة جني على أنَّ هؤلاء الأمراء دخلوا في الإسلام خوفًا من بطش الفاتحين.[١٦]

غير أنَّ هذه الروايات وغيرها تشير إلى ظاهرة أثارت فضول الباحثين؛ وهي أنَّ الدعوة الإسلامية قد اجتذبت بشكل خاص صفوة المجتمع من الملوك والنبلاء، وأعضاء الجهاز الإداري، وجهاء القوم من النبلاء والتجار. أما عامة الناس - لا سيما قاطني الأرياف- فقد ظلوا على ما كانوا عليه من الأرواحية، أو أسلموا إسلامًا شكليًا. وهذا ما حذا ببعض الباحثين إلى اعتبار الإسلام في هذه الفترة "جهازًا إيديولوجيًا للسلطة محصور في دائرة الطبقات السائدة".[١٧]

الغالب على الظن، أنَّ هذه الاستنتاجات هي مجانبة للواقع ولا تستند إلى شاهد تاريخي يثبت صحة ذلك؛ بل على العكس، تطالعنا كثير من المصادر المحلية[١٨] على أنَّ الإسلام خلال هذه الفترة قد أصبح محط اهتمام كبير سواء لدى السلطة الحاكمة أو العامة في السنغامبيا، إلى درجة أنْ أصبح مرجعية رسمية لشعوب وسلاطين هذه الشعوب. فكيف لنا إذًا، أنْ **نأخذ بهذه الآراء ونعتبر أنَّ الإسلام انتشر فقط بين عليّة القوم، بينما بقي السواد الأكبر من الشعب يعيش في عالم الأرواحية ولا يعرف الإسلام؟**

خصوصًا وأنَّ أصحاب هذه الاستنتاجات هم باحثون أجانب متحاملون أصلاً على الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، ومعظم كتاباتهم هي سجينة النظرة الاستعلائية.

٢/٢- فضاء السنغامبيا في مستهل القرن ١٧م: السمات والملامح

يعتبر النصف الأول من القرن ١٧م فترة صعبة في تاريخ السنغامبيا بشكل عام؛ فقد رسخت أقدام الأوروبيين على السواحل الأطلسية للقارة الإفريقية، ونشأت في الشريط المحاذي للسواحل السنغامبيا وفي بعض الجيوب القارية ممالك جديدة. ويبدو أنَّ تفسخ العلاقات الاقتصادية القائمة على التبادل التجاري عبر الصحراء، وحلول علاقات جديدة من التبعية تربط هذه الممالك بممثلي التجارة الأوروبية، وقد أدى إلى تخلي الارستقراطيات الحاكمة عن الشعائر الإسلامية، وظهور ارستقراطيات جديدة تتبنى إيديولوجية وثنية تستجب أكثر لمتطلبات التجارة الأوروبية وضغوطها الاجتماعية.[١٩]

ثالثًا: أسس علاقة الإسلام بالمجتمع السنغامبي

سبق لنا أنْ تعرفنا على مراحل انتشار الإسلام في السنغامبيا، وأظهرنا علاقة الدعاة المسلمين في هذه الفترة بأنظمة الحُكم، ولاحظنا أنَّ الإسلام كان محل اعتبار شديد عند جميع السلاطين، سواء كانوا مسلمين [مالي- سنغاي] أو غير مسلمين [غانة].

أما خلال القرن ١٧م، فقد أخذ عامة الناس - ممن كانوا حتى هذه الفترة وثنيين أو قريبين من الأرواحية - يتحولون عن التقاليد الدينية التي لم تعد تشكل ملاذًا فكريًا في وجه هيمنة الأنظمة السياسية الإمبراطورية، كما كانت عليه الحال قبل القرن17م؛ ولأنَّ الإسلام أصبح تعبيرًا عن رد الفعل المقاوم، في وجه الأنظمة المستبدة الجديدة، فقد أخذ عامة السكان يدخلون في الإسلام أفواجا، مستجيبين للدعاة الذين اتجهوا إلى الناس بعد أنْ فقدوا وظيفتهم السياسية لدى الأرستقراطية، وبذلك تحولت طبيعة الدور الاجتماعي للإسلام.[٢٠]

٣/١- إسلام الأطراف:

أظهرت التطورات الفكرية المرتبطة بأحداث القرنين (17و18م)، أنَّ المحنة التي تعرض لها علماء تنبكت إثر معارضتهم الوجود السعدي لبلدهم، لم تكن نكسة نهائية للحركة العلمية ببلاد السودان، كما يرى بعض المؤرخين، وإنما كانت تعبيرًا عن الانتقال من مرحلة إلى أخرى في التاريخ الثقافي للمنطقة، والانتقال من مرحلة التحالف بين الحاكم والفقيه إلى مرحلة جديدة، ومن معالم المرحلة الجديدة هذه استغناء الحاكمين عن تشريع سلطتهم أو استمدادهم الشرعية من مصادر غير إسلامية.

وتنطبق هذه الملاحظة على الإمارات الأرواحية، كما تنطبق على المشايخ القبلية في الأوساط الإسلامية، حيث حلّت إيديولوجية القوة وما يرتبط بها من قيم الفروسية محل مبدأ الشورى.

وأخذ العلماء- في ظل الأوضاع الجديدة- يتوجهون إلى عامة الناس في الأرياف وفي الصحارى، وراحوا ينشرون الثقافة العربية الإسلامية ويحصلون مقابل ذلك على بعض الهدايا، ولعل من أقدم مؤشرات هذا التوجه، ما نجده في ثنايا كتاب "تاريخ السودان" لمؤلفه الفقيه عبد الرحمن السعدي (1596-1655م)، والذي تنقل مرات عديدة من موطنه الأصلي مدينة تنبكت إلى القرى والأرياف المجاورة، وكان يسرد "كتاب الشفاء" للقاضي عياض ويفسره في رمضان، أو يصلي على جنازة، أو يصلح بين متخاصمين، ومقابل هذه الخدمات الدينية والاجتماعية كان يحصل على بعض الهدايا وأغلبها من الحبوب والماشية.[٢١]

وإذ نشير هنا إلى أنَّ هذه الظاهرة وليدة القرن17م، ومع أنَّ السعدي من أوائل الفقهاء الذين انتقلوا من المدينة إلى الريف، إلا أنَّ هذه الهجرة لم تقتصر عليه فقط، وإنما بدأت حركة عامة من المدن إلى الأرياف والصحارى، ويحفظ لنا تاريخ السنغامبيا خلال القرنين (17و18م) أسماء كثيرة من الشخصيات والأسر العلمية التي غادرت المراكز الحضرية وانتقلت إلى الأطراف،[٢٢] وتأخذ هذه الحركة كل دلالتها إذا علمنا أنّ المراكز الحضرية - قبل القرن17 م- هي التي كانت تجتذب المتعلمين من الأرياف، وكان فقهاء القرى عندما يزورون مدينة مثل تنبكت يأسفون لما أضاعوا من أعمارهم في القرى والأرياف، أما بعد القرن17م فقد أخذت الحركة اتجاهًا معاكسًا يرمز للتحولات الجديدة.[٢٣]

ونتيجة لكل هذه التحولات أصبحت مصالح العلماء أكثر ارتباطًا بمصالح العامة من سكان الصحارى والأرياف، وكان من نتائج ذلك انتشار الدراسات الإسلامية خارج المراكز الحضرية، حيث ازدهرت أساسًا في موريتانيا وشمال النيجر الحاليتين، وأصبحت الأسر العلمية الصحراوية (الزوايا) تنشر العلم مما جعلها المتحكمة في أذهان المتعلمين من السودان.[٢٤]

وسيكون هذا الانتقال تدريجيًا من المراكز الحضرية الجنوبية الشرقية [تنبكت- ولاتة] إلى المراكز الشمالية الغربية [وادان، وشنقيط، وتيشيت]، كما سيتنامى الازدهار الثقافي في البوادي بشكل متدرج من [أزواد إلى القبلة وأرياف حوض نهر السنغال]، في حركة انتقال بطيء لمراكز الثقل الاقتصادي والسياسي إلى موانئ الساحل الأطلسي.

وأدى العلماء الصحراويّون دورًا حاسمًا في عملية انتقال المعارف من المراكز القديمة إلى مجالها الجديد، وبدلاً من المراكز القديمة التي كانت تحتضنها المساجد الجامعة في الحواضر، مثل مسجد سنكري في تنبكت ومساجد ولاتة، أقبل الصحراويّون على تأسيس مدارس متنقلة عُرفت باسم "المحاضر"، ويَفِدُ الطلاب على هذه المدارس من مناطق نائية نسبيًا، ولهذا يُسمون بـ "تلاميذ الغربة"، وهم يحلون ويظعنون مع الحي البدوي الذي يوجد فيه شيخ مخضرم دون أن تتعطل دراستهم.[٢٥]

ولم يكن هذا الانتقال سريعًا ولا فُجائيًا، ويعود ذلك إلى ظروف التنافس بين التجارتين الأطلسية والصحراوية، إذ لم يتخذ هذا الصراع شكلاً صِداميًا مستمرًا، بل كانت هناك علاقات تكامل وتواصل وتخصص أدت دورًا لا يستهان به في عملية الانتقال من سيطرة التبادل عبر الصحراء إلى هيمنة التجارة الأطلسية، وذلك إلى جانب علاقات المجابهة والتنافس، وهذا ما سمح لبعض المناطق القريبة من السواحل الأطلسية ومن محاور التجارة الصحراوية في نفس الوقت أن تؤدي أدوارًا مزدوجة، مكنتها من الاستفادة من هاتين المنظومتين الاقتصاديتين الاجتماعيتين (منظومة التجارة الصحراوية والتجارة الأطلسية)، وبذلك حصلت هذه المناطق - رغم شح طبيعتها وهشاشة مؤسساتها- على الفائض الكافي لاستقبال النخب المتعلمة التي فقدت مكانتها في المدن التجارية القديمة، فاستكملت بذلك الشروط المادية والبشرية للنهوض الثقافي،

وظهرت المحضرة كاستمرارية للمؤسسات العلمية القديمة واستجابة مؤسسية للأوضاع المستجدة في نفس الوقت.[٢٦]

ولم تكن هذه التحولات بدون انعكاس على الخطاب الإسلامي، ومن أهم الانعكاسات على هذا المستوى نشوء تيار يتجاوز الإطار الفقهي التقليدي، ويمكن أن نُسمي هذا الاتجاه بـ " الإسلام الشعبي"، أو"الإسلام الصوفي"، مع العلم أنه لم ينتظم في سلك الطرق الصوفية إلا في فترة متأخرة نسبيًا؛ ومن أوائل من عبّروا عن هذا التوجه الفقيه محمد بن محمد بن موسى التنبكتي[٢٧]، وقد نزع هذا الفقيه عمامة العلماء عن رأسه، لذلك لُقبَ "محمد عريان الرأس"، وقد أقبل العامة على هذا الولي يتلمسون بركاته، أما الفقهاء فكانوا ينقمون عليه لعدة أشياء من بينها امتناعه عن حضور صلاة الجمعة، وعندما بَلَغَهُ ذلك ردّ على مُبْلِغِهِ "قل للذي يزعم عدم إتياني الجمعة من أدراه أن لا يكون سبقه إليها الذي لا يأتيها".[٢٨]

وغير بعيد من هذه الفترة، ظهر بمدينة "أطار"[٢٩] داعية يُسمى محمد بن أحمد بن حسين السمسمدي، وعُرف بين قومه بلقب " الإمام محمد المجذوب"، وأعلن أنه التقى بالقاضي محمد بن الحسن المرادي الحضرمي. ورغم القرون الأربعة التي تفصل بين الرجلين، فإنَّ الكثير من الأتباع قد صدقوا هذه الحكاية باعتبارها كرامة خُصّ بها هذا الشيخ الصالح الأُمّيّ، وذكروا أنَّ الحضرمي كان يأتيه بكيفية لا تدرك، ويفيض عليه من العلوم أسرارًا ربانية، سعِدَ بها من سعد وشقي بها من شقي بإنكارها، فتنتفخ يده ويأمرها الله بالكتابة فتكتب ما لا علم له به حتى جمع من ذلك ستة أجزاء، وسرعان ما انبرى الفقهاء لانتقاد المجذوب، وكان من أبرز معارضيه الفقيه محمد بن المختار بن الأعمش الشنقيطي (ت. ١١٠٧هـ/١٦٩٦م) ، وفقهاء آخرون منهم قضاة المدن الرئيسية في آدرار،[٣٠] وادان،[٣١] وأطار، ورغم هذه المعارضة القوية فقد كثر مؤيدو الإمام المجذوب في منطقة الباطن بإقليم آدرار، لا سيما في مدينة أطار.[٣٢]

وظهر في نفس الفترة، بمنطقة القبلة، على الضفة اليمنى لنهر السنغال داعية يُسمى أوبك بن أبهم الشمشوي، وتلّقب هذا الداعية بعدِّة ألقاب اشتهر منها بلقب "الإمام ناصر الدين"، وقد أظهر الفتح والخوارق، فأقبل عليه الناس يبايعونه إمامًا بينما عارضه الزعماء السياسيون وبعض أكابر الفقهاء في عصره، مثل الفقيه عبدالله بن أبي المختار البوحسني، وابن الأعمش العلوي الشنقيطي، الذي سبق أنْ أشرنا إلى موقفه من الإمام المجذوب، غير أنَّ إقبال المؤيدين والأتباع، على دعوة ناصر الدين كان له من الأهمية؛ بحيث تمكّن هذا الأخير من إعلان الجهاد ضد خصومه، وبذلك أصبحت هذه الدعوة حركة سياسية شعبية، كان للإسلام دور كبير في تأطيرها.[٣٣]

٢/٣- دور الإسلام في تأطير الحركات الشعبية الإصلاحية:

إنَّ مجموع التطورات التي تحدثنا عنها في الفقرة السابقة كانت استجابة عفوية للتحولات التي عرفتها السنغامبيا ابتداء من نهاية القرن 16م، أما رد الفعل الجماهيري المنظم فلم يبدأ إلا عند منتصف القرن17م. وفي حدود هذا التاريخ، تطورت حركة ناصر الدين من دعوة دينية إلى حركة سياسية، تهدف إلى محاولة جمع شتات المسلمين بهدف إقامة دولة إسلامية قوية قادرة على تقويم الأوضاع الداخلية المتدهورة، ومستعدة لمواجهة الضغط الأوروبي المتنامي والمستفحل.[٣٤]

فكيف قامت هذه الحركة، وما هي أبرز خصائصها، وما هو الأثر الذي تركته على مستقبل العقيدة الإسلامية بالسنغامبيا؟

حركة الإمام ناصر الدين:

بدايات الحركة:

ينحدر أوبك (أبو بكر ناصر الدين لاحقًا) من إحدى المجموعات الدينية "تشمشه"،[٣٥] ويُشكل الوفاء واتِّباع سنة الرسول وصحابته قاعدة هذا التحالف للتميز والتفرد عن الوسط الذي يُهيمن عليه الظلم والطغيان والجهل. وترك لنا محمد اليدالي الذي ينتمي إلى هذه المجموعة نصًا عن هذه الكنفدرالية القبلية وحركة ناصر الدين، فهو يقدم لوحة لشيّم تشمشه، واصفًا أخلاقهم وطباعهم الدينية والأخلاقية وعلاقاتهم بالمجموعات الأخرى القاطنة بالمنطقة.[٣٦]

ويُستنتج من هذا النص، أنَّ هذه الكنفدرالية كانت نموذج مجموعة تقية، واضعة مسافة أخلاقية مع القبائل الأخرى، بل إنَّ تشمشه لا تنفرد وتتميز عن القبائل الحسّانية المحاربة فقط،[٣٧] ولكن أيضًا عن القبائل الزاوية الأخرى،[٣٨] إذ يعتبرهم اليدالي قدوة الزوايا، فيقول: "أنتم جماعة تشمشه قدوة الزوايا قديمًا وحديثًا، وأسوة لها يقتدون بكم في كل أمر".[٣٩]

تميزت السنوات الأولى لناصر الدين- حسب نص اليدالي - بتوالي الكرامات مما جلب إليه العديد من الباحثين عن البركة، يقول اليدالي: "ومكث ثلاث سنين وهم عاكفون على ناصر الدين، ويعظهم مواعظ بليغة تذرف منها العيون، وتخشع لها القلوب، فتاب الناس وخشعوا وأقبلوا على طاعة الله والاشتغال بالآخرة عن الدنيا، وأحبه الناس حبًا شديدًا"، [٤٠] ونفس الشيء يؤكده المختار ولد حامد إذ يقول: "كانت لناصر الدين مكاشفات عجيبة مشهورة، أكبر آياته وكرماته إقبال الناس إليه من كل وجه، بدويهم وحضريهم، أعرابهم وأعاجمهم".[٤١]

يتبين لنا من خلال هذا المقتطف، أنَّ أنصار ناصر الدين هم أناس يبحثون عن خلاص في العالم الآخر، وبفضل كاريزميته الدينية بدأ ناصر الدين مشروعه وعمله كرجل تصوف يدعو إلى إصلاح الروح، لهذا سُميت هذه المرحلة "بسنين التوبة"، وكرَّس

هذه السنوات التي شكلت بداية مشروعه للدعوة إلى الإصلاح الأخلاقي والديني بدون نبرة سياسية صريحة.[٤٢]

بيعة ناصر الدين:

شرع ناصر الدين في مرحلة البدايات هذه باختيار أنصاره الذين سيشكلون لاحقًا قاعدةً لحركته، ولم يتأخر في استثمار رأس المال هذا للمرور إلى طرح مشروعه السياسي على أرض الواقع، حيث تمت تعبئة أنصاره الدينيين تدريجيًا من أجل تشييد نموذج الدولة الإسلامية، والذي كان في البداية مجرد إصلاح أخلاقي تطور إلى فكر إصلاحي للمجتمع، وهكذا ينخرط ناصر الدين في مسار تقليدي، حيث أصبح رجل التصوف الذي ينبري على الساحة لتأسيس نظام يسود فيه العدل الإلهي، وتُطبّق فيه تعاليم الدين في صفائها، وكما وظَّف ناصر الدين علامات ورموز المهدية حتى وإن كان عدد من أنصاره يرفض هذا المعطى، فالبعد المهدي واضح في حركة ناصر الدين من خلال كتابات تلك الحُقبة، فهو حتى وإن لم يدّعِ أنه المهدي مباشرةً، فإنَّ خصومه أشاروا إلى النفحة المهدية في حركته. ولقد عرفت البلاد في تلك الفترة انتشارًا للأفكار المهدية، ففي أدرار ظهرت شخصية المجذوب وطقوس الإمام الحضرمي، كما أنَّ الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كانت مواتية لظهور شخصية المهدي المنقذ.

وبعد أنْ ظهر ناصر الدين كشخصية كاريزماتية، مؤسسة على سلطة غير طبيعية، انتقل إلى الخطوة الثانية من مشروعه، وتحولت البيعة والطاعة الروحية تدريجيًا إلى بيعة سياسية، وتَسمى "سيدنا"، ثم "إمامنا"، و"مشيع الدين"، وأخيرًا "ناصر الدين"، وأعلن مباشرةً بعد بيعته إرادته في تطبيق الشريعة والسنة، ووضع تنظيمًا من أجل إدارة شؤون الدولة الجديدة، فاتخذ الوزراء والقضاة وسعاة الزكاة.

ومن الملاحظ أنَّ الأشخاص الذين عُينوا في هذه المناصب ينتمون لتشمشه، وهو ما يُزكّي الطابع القبلي للحركة في بداياتها؛ ولا شك أنَّ العمق التاريخي والصورة الأسطورية لحركة المرابطين كحركة دينية حاضرة في فكر ناصر الدين، وذلك حين أعلن أنَّه من أصل لمتوني، فالحركة المرابطية - كما نعلم- تنتمي إلى صنف المشاريع الإصلاحية الدينية الكبرى، الحاملة للتجديد الديني والسياسي.[٤٣]

ما أنْ وضع ناصر الدين الأسس الأولى لحركته حتى انطلقت العمليات الحربية تحت راية الجهاد مدشنة بداية حرب شُربُبَّه (1671- 1677م)، [٤٤]التي تصارع فيها حِلِفان رئيسيان هما: حسان، والزوايا، وفضلاً عن الدواعي الدينية، فقد كان من أهم أسباب هذه الحرب التنافس القائم على السلطة بين الأرستقراطيتين الزاوية والحسّانية، فحرب شُربُبَّه حسب تعبير محمد المختار ولد السعد، كانت من حيث الجوهر صراعًا طبقيًا على المصالح المادية والاقتصادية بين قطبي الزعامة في المجتمع الشنقيطي، أدى فيه العامل الديني دورًا مهما، لا كسلاح إيديولوجي فقط ، وإنما كمفهوم عقائدي ونظرة سياسية للعالم.[٤٥]

الحركة في مرحلتها السنغامبية:

لم تكن بلاد شنقيط بمعزل عن التحولات التي عرفتها السنغامبيا بحكم الارتباط التاريخي ما بين المجالين. فبعد الاقبال الكبير من طرف اتباع دعوة ناصر الدين، أعلن هذا الأخير الجهاد ضد المالك السنغامبية الوثنية، لتعرف الحركة بذلك مسارًا جديدًا في تطورها إلى حركة سياسية كان للإسلام دورًا كبيرًا في تأطيرها.

وقد حققت هذه الحركة في بداياتها نجاحات كبيرة في مجموع المناطق الشمالية من السنغامبيا؛ إذ استطاعت الإطاحة بجميع الأرستقراطيات الحاكمة في فوتاتور، ووالو، وكايور، وجولف، وتعويضهم بزعماء مسلمين محليين.[٤٦] ويُستخلص من النصوص التي تناولت هذه الفترة، أنَّ ناصر الدين لم يتوان في إرسال الرسل إلى ملوك السنغامبيا، يدعوهم فيها إلى التوبة والالتزام بتعاليم الإسلام، ويُحذرهم من مغبة بيع مواطنيهم عبيدًا للنصارى.[٤٧]

ولنا أن نتساءل في هذا الصدد، عن الأسباب التي كانت وراء سرعة انضواء هذه الممالك تحت راية ناصر الدين؟

نعتقد أنَّ تفسير ذلك يكمن في سهولة تعبئة الناس ضد مجموعات زنجية تُعَدْ غير إسلامية في المنظور المحلي، وحتى من أسلم منها سابقًا يعتبر إسلامه ناقصًا، وإنَّ الجهاد لا يأخذ معناه الكامل إلا إذا كان موجهًا ضد شعوب غير إسلامية من أجل إدخالها للإسلام، كما سهلت الأزمة الاقتصادية أيضًا هذه الانتصارات.[٤٨]

إلا أنَّ وفاة الزعيم الروحي للحركة عام ١٠٨٥هـ/ ١٦٧٤م في حربه ضد جيوش حسَّان على الضفة اليمنى لنهر السنغال، أدت إلى ظهور الأرستقراطيات الزمنية من جديد على مسرح الأحداث بالسنغامبيا، مدعومة من طرف الإدارة الفرنسية التي كانت ترى في حركة ناصر الدين خطرًا على مصالحها السياسية والاقتصادية في منطقة حوض نهر السنغال، مركز ثقلهم التجاري؛[٤٩] لذا لم تدخر جهدًا في تدعيم تلك الأرستقراطيات ماديًا وعسكريًا حتى تمكنت أي"الأرستقراطيات" من القضاء على تلك الحركة الإصلاحية.

تلك كانت أبرز أحداث حركة ناصر الدين المعروفة بجانبها العسكري باسم شُربُبَّه، وهي - على رأي اليدالي - كلمة بربرية تدل على شعار، كان أنصار الإمام يتخذونه لهم ميزة، **فما أبرز خصائصها بالنسبة لموضوعنا؟**

خصائص الحركة:

إنَّ أبرز خصائص هذه الحركة تلخصت بأنَّها حملت الإسلام المجاهد لأول مرة في السنغامبيا منذ عهد المرابطين، بعد قرون من الفراغ السياسي في الصحراء الصنهاجية، وهذا الإسلام الفاعل سياسيًا وعسكريًا هو الذي أثار دهشة الفرنسيين الذين

لم يكونوا يتصورون رجل الدين إلا درويشًا زاهدًا، ومن ثم افتتح لويس شامبونو (L. Chamboneau) حديثه عن الحركة بالتأكيد أنّها أمر لم يسبق له مثيل، فيقول: "وما رأى الناس قط مُرابطًا أو راهبًا ـــ وهو الذي يجب أنْ يكون تواضعه عميقًا وزهده متصلاً، وألا يهتم بثروات الدول أكثر من اهتمامه بالطين، يغادر وطنه ويذهب إلى بلد بعيد ليدفع أهله إلى الثورة، ويجعلهم يقتلون أو يطردون ملوكهم بحجة الدين والوحي الإلهي ليستولي عليهم ويحكمهم".(٥٠)

وفي هذا الجانب، عارض جماعة من الفقهاء حركة ناصر الدين، بحجة الفتنة التي قد تحدث من اهتمام رجال الدين بشؤون السياسة وقد استطاع ناصر الدين بفضل هذا الإسلام أنْ يجمع سكان حوض نهر السنغال كلهم تقريبًا في دولة واحدة تحت راية دعوة إسلامية، وقد تم له ذلك بالاعتماد على السكان والارتباط بمصالحهم، فلم يكن يفتح البلاد بل كان يدعو سكانها فيثورون.(٥١)

وقد شكلت هذه السلطة الموحدة المرتبطة بمصالح جماهيرها خطرًا كبيرًا على النفوذ الفرنسي الناشئ، وكنا أشرنا فيما سبق إلى بعض ملامح الموقف الفرنسي من حركة ناصر الدين، وهو موقف عدائي، منذ البداية؛ حيث عمل أصحابه على تفكيك حركته، فأعانوا أعدائه بالمال والسلاح، وأبوْا أنْ يقيموا مع ناصر الدين علاقات مسالمة حين عرضها عليهم.

ولهذا الموقف – في نظرنا – أسباب سياسية واقتصادية واضحة، فقد أوقف ناصر الدين تجارة الرقيق مع الفرنسيين من منطق ديني واضح، هو منع بيع المسلم للكافر. ولا يخفي شامبونو انزعاجه من تأثير هذا "المرابط النحيف"، حليق الرأس، على حركة النخاسة في منطقة ضفة النهر السنغالي".(٥٢)

ويزيد التاجر الفرنسي الأمر وضوحًا، عندما يتحدث بكل أسى عن أتباع الإمام ناصر الدين، حيث يقول: "إنهم يزدروننا كثيرًا، بسبب الاختلاف بين ديننا وشعوذتهم، ويوهمون شعوبهم أننا لا نشتري العبيد إلا لنأكلهم، ومنذ أنْ أصبحوا سادة البلاد، فإنَّ عبدًا واحدًا لم يدخل إلى سُفننا".(٥٣)

كما كان من المنتظر أنْ يفاوضهم في شأن سائر البضائع من موقف القوة والاستقلال، وذلك على العكس تمامًا من الملوك التقليديين، الذين أصبحوا عبيد عاداتهم الاستهلاكية.(٥٤) وما من شك، أنَّ حركة ناصر الدين لو أُتيح لها النجاح لكانت ذات أثر كبير في تاريخ السنغامبيا، ولانطبعت حياة شعوبها بهذه الخصائص التي ذكرناها، ولكن حتى وهي مهزومة كانت لها نتائج ذات بال.

نتائج الحركة

في بلاد شنقيط:

أدت هزيمة الحركة إلى وضع حد نهائي لمحاولات الجهاد، وإلى تكريس التقسيم الوظيفي الذي يمنع بموجبه على حملة العلم والدين، حمل السلاح للهجوم أو التدخل في شؤون السلطة العسكرية، وقد رفعوا شعار"من حمل السلاح فقد ترك الصلاح"؛ ولكن إلغاء الخيار العسكري لم يترك قبائل الزوايا مكتوفة الأيدي، بل إنّها نشطت نشاطًا بالغًا في ميادين مرتبطين بــالثقافة العربية الإسلامية والتصوف الطرقي، فازدهرت في هذه الصحراء الشنقيطية علوم الشرع الإسلامي واللغة العربية ازدهارًا كبيرًا، وأصبحت الطرق الصوفية مؤسسات فكرية واقتصادية ذات إشعاع عظيم، ثم إنَّ انتصار المغافرة ـــ وهم القبائل العربية المعادية لناصر الدين ـــ وما نجم عنها من قيام الإمارات المغفرية قد عجل بتعريب فئات عريضة من سكان بلاد شنقيط، وسادت لغتهم الحسانية، فكانت أداة توحيد للمجتمع العربي الشنقيطي.(٥٥)

وغني عن البيان، أنَّ حركة ناصر الدين تركت آثار سلبية على اقتصاد المنطقة؛ إذ أدت إلى حدوث أزمة اقتصادية حادة جراء عدة سنوات من القتال، وما رافق ذلك من انشغال عن الأنشطة الاقتصادية، وتحطيم لوسائل الإنتاج، وإنهاك للقوى المنتجة، وقد سار كل ذلك بالمنطقة نحو المزيد من الروابط مع الأوروبيين بالمناطق الساحلية. ونعتقد أنَّ شُرْبُبَّه لم تكن صراعًا معزولاً في منطقة الجنوب الغربي الشنقيطي، بل كانت حلقة في سلسلة صراعات سياسية وعسكرية غطت كامل المجال الشنقيطي تقريبًا.(٥٦)

في ممالك الضفة الجنوبية من النهر:

إنَّ فشل حركة ناصر الدين عسكريا لا يعني فشلها في المجالات الأخرى وخاصة في المجال الديني؛ فقد عمقت الوعي الديني لدى السكان، وعملت على إحياء روح الجهاد في المنطقة، وتوحيد دول حوض النهر، وبفضلها تحول الإسلام في المنطقة من إسلام بلاط إلى إسلام شعوب.(٥٧)

ولا يمكننا فهم التحول الظاهر في انتقال الإسلام من البلاط إلى حياة العامة، وتحوله إلى سلاح بأيدي الشعوب، وراية لحركات الثوار إلا بالرجوع إلى حركة ناصر الدين، التي اعتمدت على أساليب شعبية في الدعوة والعمل السياسي، وربطت بين الإسلام وبين مطالب التغيير عند الجماهير العريضة، وقد كان من شأن هزيمة الحركة على أيدي التحالف الأرستقراطي الفرنسي، أنْ يُشكل المهاد الصالح لهذا المسار التاريخي؛ إذ ارتبط ملوك السنغامبيا بالتجارة الفرنسية وما تمنحهم إياه من امتيازات، وما يقتضيه التعامل معها من البطش بالشعوب واستغلال ثرواتها وبيعها عبيدًا، بينما بقيت عامة الشعب متجهة إلى الإيديولوجية الإسلامية الحامية من ظلم الملوك والنصارى.(٥٨)

ومن هنا، يسهل على المرء أنْ يفهم انتقال الإسلام المجاهد إلى الضفة الجنوبية من النهر بعد أن هُزِم في الشمالية، ويتضح له أنَّ الثورات المتتالية التي أدت إلى قيام الدول الإسلامية في بوندو، وفوتا جالون، وفوتاتور، وحركات الجهاد في القرن التاسع عشر الميلادي، إنما كانت امتدادًا لحركة ناصر الدين واستثمارها

للرصيد الإسلامي الشعبي الذي أنشأته وخلفته وراءها، يقول الباحث الأمريكي فيليب كرتين في هذا الصدد: "إنَّ ظهور هذه السلسلة من الثورات الدينية التي بدأت بالجنوب الشنقيطي، واتبعت خطًا متصلاً في تماسها وتداخلها عبر الشريط الساحلي، يمكن أنْ يكون ظاهرة متميزة في حد ذاته، وقد تكون له انعكاسات كبيرة على تأويل التاريخ الديني في غرب إفريقيا".(٥٩)

خلاصة القول، إنَّ حركة ناصر الدين الإسلامية، كان ضمن أهدافها المتعددة، بوابة للحرية، ومحاربة الاسترقاق، والدعوة للإسلام.

خاتمة

كل ما ذكرنا سابقًا ليس إلا مجرد أمثلة لا تتوخى الحصر، فقد ظهرت في معظم المناطق الإفريقية حركات شعبية إصلاحية كانت تروم إلى تصحيح الأوضاع وتطبيق الشريعة الإسلامية، وتستجيب بشكل أو بآخر للتحولات الجديدة، وتفاعلت الدعوة الإسلامية إيجابيًا مع هذه التحولات، بحيث تغيرت الخصائص التي طبعت الظاهرة الإسلامية في الفضاء السنغامبي قبل القرن السابع عشر الميلادي.

لاحظنا كذلك أنَّ الثقافة العربية الإسلامية – بعد القرن17 م – لم تعد محصورة في العواصم السياسية والمراكز التجارية، بل أصبح المجال المفضل لانتشارها وتفتقها هو الأرياف والصحارى التي أصبحت تُباهي المدن العريقة بمدارسها ونهضتها العلمية، ولم تقتصر هذه الاستجابة على تغيير مجال انتشار الإسلام ومؤسسات توصيله، بل جاوزت ذلك إلى محتوى الخطاب الإسلامي نفسه، فنشأ تيار ديني ذو نزعة باطنية يوازي ويعارض التيار الفقهي التقليدي.

وتحولت الوظيفة السياسية للخطاب الإسلامي بعد انهيار الأسس الاقتصادية و الاجتماعية للتحالف التاريخي بين الحاكم والفقيه، فأصبحت وظيفة ترقيع النصوص لتشريع الأنظمة القائمة مهمة أصعب مما كانت عليه، وهي – إلى ذلك– ضئيلة الفائدة.

وفي هذا السياق المتحول، ظهر جيل من الدعاة يسعى إلى الجهاد بغية تحويل الواقع بدلا من الاجتهاد لتحرير النصوص، وبذلك تحولت الدعوة الإسلامية من جهاز إيديولوجي يُشرّع الأنظمة القائمة إلى إيديولوجية تحريضية تسعى إلى بعث الشرعية الإسلامية مجسدة في شخص الإمام، ولعل هذا هو المغزى الحقيقي للحركات الإصلاحية.

وأخيرًا وليس آخرًا، ألا تذكرنا هذه الأحداث بما يجري اليوم في عالمنا العربي من قيام سلسلة من الثورات الشعبية العفوية؟، ألم تكن الأسباب والدوافع نفسها وإنْ تغير الزمن؟، إذًا صدق مَنْ قال: "إنَّ التاريخ يُعيد نفسه"

الهَوامِشُ:

(١) نود تسجيل ملاحظة هنا مفادها: أن بلاد السودان عرفت تهميشًا كبيرًا من طرف المؤرخين السابقين من يونان ورومان أمثال: هيرودوت، وديودور الصقلي وبلين وقبله سترابون وغيرهم، باعتبارهم كانوا يعتبرونها أرضاً مجهولة. لدرجة أنهم نعتوها في كتاباتهم بالمنطقة الحارة والتي تستحيل الحياة بها، ومن الملاحظ أن أخبار بلاد السودان تمت على يد العرب.

(٢) أحمد الشكري، ٢٠١١، **الذاكرة الإفريقية في أفق التدوين إلى غاية القرن١٨م** (نموذج بلاد السودان)، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، ص. ٢٣.

(3) Saint- Martin (J.Y.),1989, Le Sénégal Sous le second empire: naissance d'un empire colonial, 1850-1871, Paris, Karthala, p. 60.- Barry (B.), 1988, La Sénégambie du XVe au XIXe siégle : Traite négriére, Islam et conquête coloniale, Paris, éd. L'Harmattan, p. 27.

(٤) **الذاكرة الإفريقية في أفق التدوين**، ص ٢٨.

(٥) كانت **شنقيط** تُكتب في الوثائق القديمة بالجيم، وأهل البلد ينطقونها شنكيط، وتُكتب بالقاف وتقرأ بالجيم، وقد كتبها صاحب القاموس شنكيت، ولكن اسم المدينة استقر على النحو الذي في المتن، وتعني: عيون الخيل. راجع: أحمد بن الأمين الشنقيطي، ١٩٨٩، **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**، بعناية أحمد السيد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط. ٨، ص. ٤٢٢.

(٦) موسى كمرا، ٢٠٠٩، **تاريخ قبائل البيضان عرب الصحراء الكبرى**، تحقيق حماة الله ولد السالم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط.١، هامش صفحة. ٨٥.

(٧) محمد فال بن بابه، ١٩٨٦، **كتاب التكملة في تاريخ إمارتي البراكنة والترارزة**، تحقيق أحمد ولد الحسن، تونس، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات – بيت الحكمة، قرطاج، ط. ١، ص. ٥٥. **وأروان:** مدينة تقع في جمهورية مالي الحالية.

(٨) نذكر على سبيل المثال ما جاء في بعض المصنفات: فالسعدي يركز على نهر النيجر قلب السودان المطابق لمملكة سنغاي ويحدد بلاد السودان الغربي: "من أرض دند إلى حد أرض الحمدية ومن حد أرض بندك إلى تغاز وتوات و مافي أحوازهن". راجع: **تاريخ السودان**، ص. ١٤٢. وقال عنها الجغرافي الشهير المقدسي "وأما أرض السودان فإنها تتاخم هذا الإقليم ومصر من الجنوب، وهي بلدان مقفرة واسعة شاقة). شمس الدين المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ط. ٢، ليدن، د.ت، ص. ٣٤١.

(٩) عبد العزيز الفشتالي، ١٩٧٢، **مناهل الصفا في مآثر مولانا الشرفا**، تحقيق عبد الكريم كريم، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص ١١٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص. ١١٧.

(١١) **مملكة غانة:** تعد من الممالك الإفريقية التي كسبت الصيت والثراء بعد أن أقامت حكمًا مركزيًا محل القبلية الصرفة، وأنشأت مركزا لتجارة الذهب والملح. وتتضارب الأقوال حول تاريخ قيام هذه المملكة، إذ يذهب البعض إلى أنه القرن الثاني الميلادي ومن المرجح أنها قامت في القرن الثالث الميلادي عاش أمراؤها في مدينة كومبي في إقليم يعرف باسم واكادو أو غانة واتخذوا من الألقاب سوننكي وغانة، وأطلق هذا الأخير على الدولة، وأطلقه العرب على العاصمة كومبي فسموها مدينة غانة .تكونت هذه المملكة في المنطقة الممتدة شمالي منحنى النيجر الأعلى ومنابع نهر السنغال، وامتدت أيام

عظمتها (نهاية القرن ١٠ وبداية القرن ١١م) فأصبحت حدودها تحادد الصحراء في الشمال، ونهر السنغال في الجنوب، ونهر النيجر في الشرق، وكان امتدادها على حساب ممالك سودانية صغيرة مثل مملكة التكرور (جنوب نهر السنغال) ومملكة صوصو (على نهر النيجر). راجع: أبو القاسم محمد بن على، ١٩٧٩، **صورة الأرض**، بيروت، مكتبة دار الحياة، ص. ٩٦.

(١٢) **الصوصو:** هم أحد الشعوب المكونة لمملكة غانة. ثار الصوصو بزعامة (سومانكورو) واحتلوا عاصمة غانة للانتقام من حُكامها الذين رضوا بحُكم المرابطين. عند ذلك فرَّ المسلمون إلى الشمال خوفاً من بطش سومانكورو، غير أنَّ القائد (سنديانة) مؤسس مملكة مالي، قد استطاع أن يقضي على الصوصو في عام ١٢٤٠م.

(١٣) **تاريخ السودان**، ص. ٦٤.

(١٤) **الأسكيا محمد** (٨٩٩ـــ ٩٣٥هـ/ ١٤٩٣ـــ ١٥٢٨م): هو أول ملوك آل أسكيا ومؤسس حُكم دولتهم، تولى السلطة سنة ٨٩٩هـ/١٤٩٣م، بعد الإطاحة بسني بارو، آخر ملوك أسرة سني، أشار المؤرخ محمود كعت إلى أنَّ هذا السلطان كان جليل القدر بين أهله، كما كانت له من المناقب وحسن السياسة والرفق بالرعية والتلطف بالمساكين ما لا يحصى، ولا يوجد له مثيل لا من قبل ولا من بعد. أجمعت أغلب المصادر على حنكته وقدرته على إقامة تنظيمات إدارية جيدة، إلى أن أصيب بالعمى وعزله ابنه أسكيا موسى، وتولى الحُكم محله، وبعد الإطاحة به دخلت مملكة سنغاي منعطفاً جديداً، تميزت بالصراع المرير بين الأمراء حول الحُكم، لهذا انتشرت في صفوفهم الحرب والفتن، وهو ما أدى إلى انهيار كل ما بناه هذا السلطان. راجع: محمود كعت، ١٩٨١، **تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس**، الطبعة الأولى، ميزونوف- باريس، ص. ٥٩.

(١٥) أبو عبيد البكري، ١٩٦٥، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، وهو الجزء الخامس من المسالك والممالك، تحقيق دوسلان، باريس؛ ميزونوف، ص. ١٧٢.

(١٦) **تاريخ السودان**، ص. ١٢.

(17) Coquery - Vidrovitch(C), 1984, L'Afrique Noire, permanences et ruptures, Paris, Payot, p. 14.

(١٨) **تاريخ السودان**، ص. ٦٤ ـــ ٦٩. **تاريخ الفتاش**، ص. ١١ ـــ ٣٩.

(١٩) عبد الودود ولد عبدالله، ١٩٨٨ "**الإسلام والمجتمع في إفريقيا الغربية خلال القرنين ١٧و ١٨م**"، ضمن ندوة الفنون، التاريخ والحضارات الإفريقية، الجزائر، ص. ١٠.

(٢٠) المرجع نفسه، ص. ١٣.

(٢١) **تاريخ السودان**، ص. ٢٦٧. كان لكتاب "الشفا" تأثير واسع في عموم السنغامبيا، سواء فيما يتعلق بجانبه الروحي أو الفقهي التشريعي، حيث اعتُمِد في معالجة مسألة الكفر والتكفير. ولهذا احتل مكانة متميزة (بعد القرآن الكريم، وصحيح البخاري، ومختصر خليل) في قلب وعقل السودان، وهي مكانة ما تزال فاعلة ومؤثرة لحد الآن.

(٢٢) نلاحظ على سبيل المثال أنَّ أغلب المجموعات التي تتعاطى العلم والتعلم في الوسط الشنقيطي (قبائل الزوايا) تصر على أنّ أجدادها قد هاجروا من مدن محددة، ومن الصعب التأكد من صحة كل الروايات، لكن بعضها على الأقل، يبدو صحيحاً من الوجهة التاريخية.

(٢٣) **تاريخ الفتاش**، ص. ٤٥.

(٢٤) "**الإسلام والمجتمع في إفريقيا الغربية خلال القرنين ١٧و ١٨م**"، ص. ١٤.

(٢٥) **تاريخ السودان**، ص. ٢٦٨.

(٢٦) الخليل النحوي، ١٩٨٧، **بلاد شنقيط المنارة والرباط: عرض الحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة** (المحاضر)، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص. ٤٨ وما يليها.

(٢٧) هو الفقيه أبو عبدالله محمد بن علي بن موسى (ت. ١٠٣٧هـ/ ١٦١٦م)، كان صاحب كرامات يزوره الناس من كل فوج في كل الساعات، وربما كان رائد النزعة الباطنية التي ستنتشر في المنطقة بدءاً من هذه الفترة. راجع: **تاريخ السودان**، ص. ٥٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص. ١٥.

(٢٩) **أطار**: مدينة موريتانية تروي بعض الروايات أنها بُنِيت لأول مرة غربي البطحاء في أواخر القرن التاسع الهجري، وهي الآن وعاصمة ولاية أدرار الموريتانية و تبعد ٤٣٥ كم عن العاصمة نواكشوط. راجع: محمدو ابن محمذن، ٢٠٠٠، **المجتمع البيضاني في القرن ١٩: قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية**، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية. هامش صفحة ١١.

(٣٠) **آدرار**: احدى ولايات الشمال الموريتاني، تبعد عن العاصمة نواكشوط ٤٨٠ كم.

(٣١) **وادان**: حاضرة عتيقة تقع في شمال غرب موريتانيا، تأسست عام ٥٣٤هـ على يد الحاج عثمان الأنصاري القادم مع الشريف عبد المومن من المغرب حيث كانا رفيقي درب ودراسة وقد أكمل المدينة رجال من أجداد قبيلة أيدوالحاج ومنهم الحاج عثمان نفسه. راجع: تاريخ قبائل البيضان، هامش صفحة ٨١.

(٣٢) **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**، ص. ٥٧٨.

(33) La Sénégambie du XVe au XIXe siégle, p. 93.

(٣٤) أحمد الشكري، ٢٠٠١، "**جهاد الحاج عمر في أعالي نهر السنغال**"، ضمن الندوة الدولية المنعقدة في داكار ١٩٩٨ (السنغال)، في ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الحاج عمر الفوتي تال، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، ص. ٥٠.

(٣٥) **تشمسة**: اتحاد أسستها خمس قبائل زاوية تعيش في المنطقة منذ القرن (٨هـ/١٤م)، وهذا التجمع القبلي له وزن سياسي وثقافي مكنه من أن يتبوأ قيادة حرب شُرْبَبَّه بالجنوب الغربي من بلاد شنقيط. وتشمشه تعني بالأمازيغية خمسة. راجع: امحمد بن أحمد يوره الديماني، ١٩٩٢، **إخبار الأحبار بأخبار الآبار**، ترجمة بول مارتي، تحقيق أحمد ولد الحسن، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، ص. ٥٢.

(٣٦) محمد اليدالي، ١٩٩٠، **نصوص من التاريخ الموريتاني** (شيم الزوايا- أمر الولي ناصر الدين- رسالة النصيحة)، تحقيق محمد ولد باه، قرطاج، بيت الحكمة.

(٣٧) **قبائل حسان**: تحتكر هذه المجموعة القوة العسكرية والسلطة السياسية.

(٣٨) **قبائل الزوايا**: ارتبطت هذه القبائل بالأساس في المشاغل العلمية والخطط الدينية (الفتوى، والقضاء، والإمامة..الخ)؛ واحتكارهم للمعرفة الدينية وفر لهم سلطة رمزية فاعلة داخل المجتمع.

(٣٩) **نصوص من التاريخ الموريتاني**، ص. ٣٥-٣٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٤١) المختار ولد حامد، ٢٠٠٠، **موسوعة حياة موريتانيا (التاريخ السياسي)**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ص. ٢٠٦.

(٤٢) رحال بوبريك، ٢٠٠٨، **دراسات صحراوية المجتمع والسلطة والدين**، الرباط، دار أبي رقراق، ط. ٢، ص. ٨٠.

(٤٣) المرجع نفسه، ص. ٧٨.

(٤٤) **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**، ص٤٩٣.
(٤٥) محمد المختار ولد السعد، ١٩٩٣، **حرب شرببه أو أزمة القرن ١٧م في الجنوب الغربي الموريتاني**، نواكشوط، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، ص. ٩٧. ونحن نشاطر ولد السعد برأييه، ونضيف أن الوضع المتأزم الناتج عن القمع الذي تعرض له الشعب من قبل أرستقراطي السلطة، المستعدين لبيع شعوبهم عند الحاجة ليشتروا منتجات أوروبية، هو ما يفسر الطابع الثوري لحركة ناصر الدين.
(46) La Sénégambie du XVe au XIXe siégle, p. 95.
(47) Louis (M. Ch.), 1968, " L'histoire du Touben ou changement des Royes, et Réforme de religion des Negres du Sénégal Coste d'Afrique depuis 1673 que est son origine jusque en 1677 ", in Carson, T .A. Ritchie : Deux textes sur le Sénégal 1673-1677, IFAN, T, XXX, série B, No1., p. 338.
(48) La Sénégambie du XVe au XIXe siégle, p .89.
(٤٩) الفرنسيون في سانت لويس كانوا يتخوفون بشكل كبير من قيام أي كيان سياسي على نهر السنغال، يستطيع تحت غطاء اسلامي أنْ يفرض شروطاً على الحركة التجارية، فسانت لويس كانت تريد استعادة تجارة الرقيق الضرورية جداً لحركة الازدهار في العالم الجديد، لتتمكن بذلك من المحافظة على التجارة الثلاثية، ولأنها كانت تدرك الخطر الذي تشكله هذه الحركة على مصالحها فقد قامت بتقديم الدعم العسكري والمالي المباشر لمختلف الأرستقراطيين المنهزمين، لتساعدهم على استرجاع سلطانهم. على الرغم من رواية شامبونو الواضحة جداً في هذا المجال، إلا أن فيليب كورتين يحاول أنْ ينفي أنَّ علاقة ما بين الوجود الأوروبي والثورات الشعبية التي قامت في السنغامبيا، ويدرسها منفصلة عن محيطها. راجع:
Curtin (Ph.), 1971, " Jihad in West Africa, early phase and inter-relations, in Mauritania and Senegal", Jornal of Africa history, XII, No 1, p. 50.
(50) Louis, (Ch.), "L'histoire du Touben ou changement", op.cit., p. 338.
(٥١) أحمد ولد الحسن، ١٩٨٩، **"حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا"**، حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الأول، جامعة نواكشوط، ص. ١١.
(52) "L'histoire du Touben ou changement ", p. 339.
(53) Ibidem, p. 339.
(٥٤) **"حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا"**، ص. ١١.
(٥٥) المرجع نفسه، ص. ١٢.
(٥٦) **المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر**، ص.٢١٦.
(57) La Sénégambie du XVe au XIXe siégle, p. 94.
(٥٨) **"حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا"**، ص١٣.
(59) "Jihad in West Africa, early phase and inter-relations, in Mauritania and Senegal", p. 23.